Schmollers Jahrbuch

: Gesetzgebung, Verwaltung und lkswirtschaft im Deutschen Reich

37. Jahrgang,

herausgegeben von

Gustav Schmoller

Verlag von Duncker & Humblot · Leipzig

1913

Die ethischen Grundlagen der Nationalökonomie im Lichte der neuen „Tätigkeitsphilosophie“.

Von

Ludwig Feuchtwanger-München.

Inhaltsverzeichnis.

Solange es die Wirtschaftswissenschaft noch mit menschlichen Handlungen und ihren Beweggründen zu tun hat, und nicht mechanische Vorgänge und arithmetische Regeln, die den Gleichgewichtszustand wirtschaftlicher Quantitäten bedingen, das Hauptfeld ihrer Forschungen geworden sind, solange kann von einer beständigen und eingehenden Nachprüfung der philosophischen — logischen, erkenntniskritischen und psychologischen — Grundlagen der Nationalökonomie nicht abgesehen werden. Denn selbst die von der materialistischen Gesellschaftslehre angenommene rein natürliche Verursachung des wirtschaftlichen Geschehens geht durch das Medium unseres Gehirns, der menschlichen Gefühls- und Triebwelt, ihrer Willens- und Gedankentätigkeit. Diese Abhängigkeit der volkswirtschaftlichen Erkenntnis von der Art zu fühlen und zu wollen, hat zuletzt wieder am eindringlichsten Gustav Schmoller in seinem „methodologischen Vermächtnis“ (Art. „Volkswirtschaft“ usw. im 8. Bd. der 3. Aufl. des Handwörterb. d. Staatswiss.) nachgewiesen.

Wer induktiv eine Einzelerscheinung des Wirtschaftslebens untersucht, ist natürlich weit entfernt, denjenigen Teil seiner Tätigkeit

erkenntniskritisch zu legitimieren, in welchem er die Verknüpfung der von ihm aufgefundenen archivalischen oder literarischen Materialien, statistischen Reihen und Umfrageergebnisse mit dem weiteren allgemeinen Forschungsziel vornimmt; ebensowenig, wie es ihm einfällt, seine Forschungen etwa durch eine lehrhafte Nutzanwendung ethischer und psychologischer Art zu beschließen oder zu durchsetzen.

Ein neues philosophisches System, das alle lebendigen Zwecksetzungen aus den Angeln heben will, fordert dagegen zu einer solchen gesonderten ausdrücklichen Probe auf die einzelnen Zweige der Kulturwissenschaften heraus, in erster Linie zu einer Probe auf die Disziplin, die sich mit den ökonomischen und sozialen Tatsachen abgibt.

Leben und Lehre mögen dann häufig nicht zusammenstimmen!

Die Unverwendbarkeit philosophischer Lehren für den praktischen Tagesbedarf ist von jeher Gegenstand des Spottes aus allen Bildungsschichten und Berufslagern gewesen. Man ließ zwar den unschädlichen Philosophen auf dem Thron, von dem aus er seine Gesetze gab; setzte er doch für ihren Vollzug keine andere Instanz ein als den guten Willen des handelnden Individuums selbst. Ein eigener Angehöriger der philosophischen Zunft bestätigte jüngst jene Inkongruenz, indem er auseinandersetzte, „daß eine Lehre, innerhalb der philosophischen Sphäre, festgehalten in der Höhe ihrer Abstraktion, durchaus als zutreffende Wahrheit behauptet und empfunden werden kann und dabei die Anwendung auf all die Einzelheiten, auf die sie sich als allgemeine Behauptung eigentlich beziehen soll, nicht verträgt [1]."

Dieser Satz Georg Simmels, der schon im Jahre 1895 (im Archiv für systematische Philosophie) Beziehungen der Selektionstheorie zur Erkenntnistheorie aufgedeckt hat, enthält zwar nicht ausdrücklich, aber doch implicite eine unzweideutige Ablehnung einer neuen Philosophie, die jene Diskrepanz zwischen Lehre und Leben auf das lebhafteste bestreitet. Sie bildet das gemeinsame erkenntniskritische Teilergebnis des amerikanischen „Pragmatismus" (James) und des französischen „Intuitivismus" (Bergson), zweier sonst entgegengesetzter Gedankensysteme, die für den Zweck der folgenden Ausführungen als „Tätigkeitsphilosophie" eine zusammenfassende Bezeichnung führen mögen. Diese Tätigkeitslehre nun versucht, dem Wahrheitsgehalt der Philosophie ein neues, im Vergleich mit den früheren Systemen unendlich elastischeres Fundament zu geben.

[1] Georg Simmel, Hauptprobleme der Philosophie (1910), S. 35.

Ihre Grundideen sollen niemals ihre Gültigkeit verlieren, weder gegenüber dem geisteswissenschaftlichen Tatsachenmaterial und der Einzelarbeit des Naturforschers noch vor der praktisch schaffenden Arbeit des modernen Menschen. Ist doch nach ihrer Anschauung unser Vorstellungs- und Begriffsvermögen selbst erst aus dem tatsächlichen Ablauf der zweckerfüllten Naturvorgänge und des täglichen Lebens herausgewachsen und unser ganzer Erkenntnisapparat durch biologische Zwecke bestimmt. Die Fähigkeit, nach den Gesetzen der Logik zu denken, unsere Raum- und Zeitvorstellung, kurz das ganze Gewebe von Denknotwendigkeiten, Begriffen und Gesetzmäßigkeiten ist nach dem „Pragmatismus" ebenso das Ergebnis der natürlichen Auslese und Anpassung wie alle rein animalischen Fähigkeiten. Wenn anderseits der Bergsonsche Intuitivismus die auf solche Weise zustande gekommenen Denkerzeugnisse nicht als Erkenntnis gelten lassen will und die Logik gerade wegen ihrer unbestrittenen praktisch-voluntaristischen Infizierung als Kriterium der Wahrheit verwirft und dafür die Intuition einsetzt: in der Verdrängung der Logik aus ihrem bisher eingenommenen Rang finden sich beide Richtungen einträchtig wieder.

„Alle unsere Erkenntnisorgane und Sinne sind nur entwickelt in Hinsicht auf Erhaltungs- und Wachstumsbedingungen"; „Das Maß dessen, was uns überhaupt bewußt wird, ist ganz und gar abhängig von der großen Nützlichkeit des Bewußtwerdens", in solchen Behauptungssätzen Nietzsches, in denen in ewig wiederkehrenden Parallelismen auch die Erkenntnis als Weg des „Willens zur Macht" erwiesen werden soll, ist die moderne pragmatische Auflösung des Wahrheitswertes bereits vollzogen [1]. Der Wille, die Tat ist alles; und die Vernunft leistet nur Handlangerdienste, indem sie die geistigen Vorstellungen sortiert und denjenigen „vernünftige" Rechtfertigungsgründe mit auf den Weg gibt, die dem „Apparat der intellektuell geformten Vorstellungen und Begriffe" und damit den absoluten ethischen und ideellen Normen entronnen, in lebenszugewandter Tätigkeit dem eigenen Dämon zu folgen stark genug sind. „Das plötzliche Auftreten des Willens ist wie ein Staatsstreich, den unser Verstand vorausahnt und den er durch eine regelrechte Erwägung im voraus legitimiert", sagt Bergson in seiner „Zeit und

[1] Vgl. Nietzsche, „Der Wille zur Macht", 3. Buch, Bd. XVI, S. 3 ff. der großen Gesamtausgabe, ferner die Aufsätze in der Revue (Le pragmatisme de Nietzsche, Jahrg. 1911, Nr. 17) und im Archiv für Geschichte d. Philosophie (Eggenschwyler, War Nietzsche Pragmatist? Jahrg. 1912, S. 35 ff.)

Freiheit" betitelten Abhandlung über die unmittelbaren Bewußtseinstatsachen[1]. Wenn es also keine fix und fertige, ewig sich gleich bleibende Wahrheit gibt, wenn diese nicht die Übereinstimmung unserer Vorstellungen mit dem oder jenem Teil eines vorher ein für allemal gegebenen Ganzen ist, wenn endlich Wahrheit nichts anderes ist als ein Werkzeug der praktischen Tat, als ein nützlicher Dienst, den uns eine Vorstellung für ein vorgesetztes Ziel leistet, so bedarf vor allem der Wahrheitsgehalt des religiösen Bewußtseins, an dessen unverrückbare Gewißheit (allerdings nicht im Sinne einer deistischen Vernünftigkeit) man die größten Ansprüche zu stellen pflegt, einer neuen erkenntnistheoretischen Fundamentierung.

Nun mag man es beim ersten Hinsehen Zufall oder Mode nennen, daß die neuere Sozialwissenschaft mehr wie je der „Religion" ihre Forscherarbeit widmet, und zwar wunderlicher Weise nicht der Religion als sozialer Erscheinung, ihrem „Außenleben" als Veranstaltung in Kult und Kirche, sondern daß unsere Wissenschaft fast leidenschaftlich daran teilnimmt, sich mit den inneren Tatsachen des religiösen Gefühls, also mit demjenigen Teil der Religion zu befassen, der den Lebenskreis des Individuums gar nicht verläßt. Ihre wohlbegründete Berechtigung zu dieser Mitarbeit nimmt die Nationalökonomie daher, daß die erkenntnistheoretischen und psychologischen Grundtatsachen der Religion nach allen Seiten mit ihrer Wirkung sich in die Sphäre der Logik und Ethik erstrecken, die ihrerseits, wie gezeigt, alles gesellschaftliche Handeln bedingen. So hat zuletzt Alfred Weber, der im Gegensatz zu andern seine unerbittliche Forderung nach exakter Arbeitsmethode in der ökonomischen Wissenschaft in seinen Schriften zur praktischen Tat werden ließ, die Gedanken Bergsons und des Pragmatismus über die Beziehungen der Selektionslehre zur Erkenntnistheorie aufgenommen und ist auf diesem Grunde zu eigentümlichen neuen Gedankengängen über „Religion und Kultur"[2] gekommen, die im Fall ihrer Richtigkeit oder ihrer Fähigkeit, nacherlebt zu werden, zu einer deutlichen Verschiebung der Wege und Ziele der volkswirtschaftlichen Forschung führen müßten. Ist doch schon praktisch Bergson zum Philosophen der revolutionären Syndikalisten in Frankreich und teilweise der im Kampf gegen den Staat stehenden Katholiken ausgerufen worden. „Sie wählten Bergsons Namen zum Schutz und zur Rechtfertigung ihrer Methode, weil sie hier alle Vorteile nutzbringender Kraftsteigerung

[1] Jena 1911, S. 124 f.

[2] Alfred Weber, Religion und Kultur. Jena 1912.

finden, die nach diesem Denker die intuitive Gesamterkenntnis auszeichnet vor der langsamen und ungeschickten verstandesmäßigen Analyse des sozialen Tatbestandes, wie sie die politische Ökonomie unternommen hat" (so Ernst Seillière, Schätzung und Wirkung der Philosophie Bergsons im heutigen Frankreich in der Internationalen Monatsschrift, 7. Jg. Nr. 1 Sp. 52 ff.).

Noch Simmel glaubte die am Eingang dieser Ausführungen beschriebene angebliche Gelöstheit des Wahrheitsbegriffes von dem Sachgehalt philosophischer Behauptungen gleichsam entschuldigen zu müssen, indem er auf den religiösen Glauben deutete und bemerkte, daß ja auch das Vertrauen auf Gottes Hülfe „nur in einem ganz sublimen, das tiefste und allgemeinste Verhältnis zwischen Leben und Schicksal betreffenden Sinn" echt religiös sei, niemals aber an den „banalen Interessen und Nöten des Tages" sich bewähren könne. Der Zorn Alfred Webers — Weber möge mit seinem Vortrag über „Religion und Kultur" für alle reden — über die „gut salvierte Mittelmäßigkeit" mit ihrer Vorliebe für die äußeren mechanistischen Erleichterungen des heutigen Lebens darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß gerade die von Weber propagierte Religion der „lebenszugewandten Tätigkeit" selbst den Gedankenblasen angehört, die sich auf der Oberfläche einer resignierten Stimmung über die „Zerbrochenheit unseres geistigen Habitus" erklärlicherweise bilden. Ja, diese Auslieferung der Religion an den immer tätigen Alltag, und mag dieser durch Umbildung des heutigen Berufsideals, durch äußere und innere Distanzierung vom „Apparat" eine noch so tiefgehende Umgestaltung erfahren, erklärt jene geistige Einförmigkeit sogar in Permanenz.

Formal ist der Religionsbegriff Alfred Webers verwirrend und nicht tragfähig für einen neuen das Individuum und die Gemeinschaft gleichmäßig erfassenden Lebensstil, der uns vor dem heutigen „tiefen fassungslosen Zersetztsein" und dem „Gefühl einer Schwung- und Hoffnungslosigkeit in bezug auf alle größeren Leistungen" befreien könnte. Warum führt nach Weber Steigerung des Lebens, die dann eintreten soll, wenn erst die lähmende Wirkung des alltäglichen Einerleis von uns genommen sein wird, zur Religion? Gewiß, in der Religion handelt es sich nicht um Gehorsam gegenüber offenbarten Lehren und Geboten, der Glaube ist nicht mehr der Zuchtmeister auf der hohen Schule für reine und angewandte Tugend. Die von den ehemaligen Glaubenswächtern gehütete, mit mehr oder minder Erfolg unter den Völkern durch-

gesetzte Sittlichkeit ist heute mündig geworden und wird ohne Tempel und Priester besser vom handelnden Individuum in Selbstverwaltung genommen. Wenn diese Emanzipation der Ethik auch nicht vergessen lassen darf, daß die kostbaren Gedankenschätze, welche die ehemals trotz ihrer Normenfreudigkeit so lebendigen Religionen in sich bargen, der geistigen Struktur und der praktischen Lebensauffassung der Nachkommen ihrer Bekenner eine unverwischbare Eigenart mitgeteilt haben, so sind wir dennoch gemeinhin berechtigt, an den Begriff einer gegenwärtigen oder zukünftigen Religion andere, außerhalb der ethischen und sozialen Sphäre liegende Anforderungen zu stellen. Dies bestreiten freilich unsere Tätigkeitsphilosophen, indem sie ihr Steckenpferd, daß die menschliche Vernunft gleichzusetzen sei der Tat auf ein intuitiv bestimmtes Ziel hin, dessen Erreichung dem Handelnden geeignet dünkt, sein Sein zu erhalten und zu vergrößern, auch dem Religionsbegriff vorspannen. Man mag bei Boutroux[1] nachlesen, wie die Anhänger des Biologismus das eigentliche religiöse Gefühl auf die Tätigkeit zurückführen, wie durch diese Tätigkeit dem Menschen das Vorhandensein eines „Urwillens" enthüllt wird, der über die wohl temperierte Tagesneigung zum Nächsten, zur Gesellschaft und zum eigenen Ich weit hinausgeht.

Das war die formale Kritik an dem neuen Religionsbegriff. Prüfen wir seine sachlichen Voraussetzungen, seine praktischen Möglichkeiten! Hier ist Weber in der Tat nur der Wortführer einer Schar Gleichgesinnter, die über die Mechanisierung der Welt, „die Verapparatung" unseres Lebens bewegte Klage führen. Für die negative Aufzeigung der hier liegenden Schäden und Gefahren findet namentlich der Kreis um Stefan George (früher in den „Blättern für die Kunst", jetzt im „Jahrbuch für die geistige Bewegung") die echtesten und unmittelbarsten Töne. So spürt Friedrich Gundolf mit feiner Wortkunst in einem Aufsatz „Wesen und Beziehung" (2. Jahrg. a. a. O. S. 10 ff.) einer Universalverstimmung aller gesitteten, nicht von Handarbeit lebenden Menschen nach, die ihren Grund in eben jener Umwandlung aller Organismen der seelischen Welt in regulierte oder problematische Mechanismen haben soll. „Der instinktlos gewordene Leib hat sowohl die Kraft der Auswahl wie die Kraft des Aufbauens verloren. Der zu bloßem Geist zersetzte, leiblicher Reaktionsfähigkeit verlustige Mensch weigert sich zu hassen, zu zürnen, zu lieben und zu kämpfen, und versucht aus dieser Not eine Tugend zu machen,

[1] „Wissenschaft und Religion." Leipzig 1910, S. 252 ff.

indem er vorgibt alles zu verstehen und alles zu verzeihen." Von dem Gedanken der „schöpferischen Entwicklung", von der Lebensunruhe erwartet man das Heil und wendet sich höhnend und enttäuscht ab von der verknüpfenden und scheidenden Gedankentätigkeit des „objektiven Idealismus" mit seiner „beschaulichen Seelenstimmung" und seinem „harmonischen Handeln", Walther Rathenaus Sentiments „Zur Kritik der Zeit" (Berlin 1912) sind nichts anderes als eine Absage an solche satte harmonische Geister. Heinrich Mann stellt mit denselben Absichten in einem kurzen, feingeschliffenen Essay (in der Zeitschrift „Die Aktion" Jg. 1912 Nr. 51) den französischen Geist dem Lebensstil Goethes gegenüber. „In Deutschland wiederholt, wer es weit bringt, das tatlose, dem Volk unbekannte Leben Goethes." „Seine ‚innere Freiheit' ist in Wahrheit die Beschönigung eines Lebens, das vielem hat entsagen und vieles hat verbergen müssen." „Ihre Rechtfertigung haben in ihm nur die Müßigen, die Teilnahmlosen gesehen, populär ist er erst in dem Augenblick geworden, als es in Deutschland ein schwaches, reiches und ruheliebendes Geschlecht gab." Rilke hat den Stimmungshintergrund solchen tatendurstigen zeitgenössischen Grolles aufgedeckt in den Zeilen:

> „Was wir besiegen ist das Kleine,
> Und der Erfolg selbst macht es klein.
> Das Ewige, das Ungemeine,
> Will nicht von uns gebogen sein."

Mit historischen Idealen kann man diesen Umwertungen allerdings nicht beikommen, sie nicht an vergangenen Menschenaltern messen, deren beste Köpfe in der „Selbstbefreiung durch Erkenntnis" und der Befreiung von den Leidenschaften und Instinkten durch die Vernunft ihren Lebensinhalt fanden. Was ist uns Goethes Abgeklärtheit und Spinozas „grenzenlose Uneigennützigkeit" nach dem Ablauf des „ewig zu verdammenden 19. Jahrhunderts", in welchem sich alle Gefühlsinhalte in papierene Abstraktionen verflüchtigen und die Taten erzeugenden allgültigen Werte, an der Spitze Freiheit, Humanität und Gerechtigkeit, zu dürren wohlabgewogenen Einzelinteressen abstarben. Darf man im Ernst nach jenem Jahrhundert unserm heutigen Wirtschaftsleben mit der Tolerierung eines „durch Gerechtigkeit und Schicklichkeit gezügelten, sittlich berechtigten Erwerbstriebes" kommen, wie es Adam Smith vor mehr als einem Jahrhundert getan hat? Einst war es eine „große Tat", die Menschheit von der „Wahl zwischen der allem Irdischen abgewandten asketisch-christlichen Moral und der materialistischen Verherrlichung der mensch-

lichen Leidenschaften" entbunden zu haben. Die schottische Moralphilosophie leistete diese „Tat"! „Sie trat kühn (!!), so lehrt uns ihr bester Kenner, für die Bejahung und Berechtigung der diesseitigen Welt, der menschlichen Triebe und Neigungen ein, wies aber auch nach, daß sie unter der angeborenen Kontrolle der moralischen Billigung und Mißbilligung stehen, daß die richtig und glücklich wirkenden Triebe stets ein Mittelmaß gegenüber dem Zuviel und Zuwenig darstellen" (Schmoller, Art. Volkswirtschaft usw. a. a. O. S. 442). Gegen diese Mittelmäßigkeit und ihre Verbündeten, die „Toleranz", „den historische Sinn" und die „Gerechtigkeit" wendet sich die neue Philosophie; sie müssen auf die Anklagebank, weil sie jene Lebensschwächung und „armselige Unfähigkeit zur Leidenschaft" verschuldet haben.

Die wohlverstandenen Gedanken der Toleranz und Gerechtigkeit bedürfen hier keiner Apologie; sie sind seit ihrem Sieg gleichmäßig fähig geblieben, willenserfüllte Taten zu erzeugen und können unmöglich durch die Erfahrung angenagt werden, daß sie in der Welt der Wirklichkeit sehr, sehr häufig gepaart mit Schwäche vorkommen. Nur wenn eine solche Verbindung allgemein und notwendig wäre, brächten es die genannten sokratischen Tugenden fertig, eine unerträgliche Welt voll von tatenlahmen Gerechten heraufzuführen und diese Welt von allem zu entleeren, was das Leben lebenswert macht. Nietzsche selbst [1] ist in der Einschätzung des 19. Jahrhunderts viel positiver als seine Jünger. Aus dem Zwielicht moderner Verdüsterung sieht er Anzeichen der Erstarkung schimmern. Ein solches Anzeichen ist ihm gerade die Objektivität des letzten Jahrhunderts. Wo die Menschen ehemals verdammten oder anbeteten, sind sie heute zu kühlen, unbefangenen Zuschauern geworden, den fremdesten und fernsten Gedankenreihen zugänglich. In dieser Objektivität liegt keine fatalistische Willensschwäche, sondern sie ist ein untrüglicher Beweis menschlichen Wachstums im Gegensatz zu früheren Jahrhunderten, erfüllt von Martyrern und Bekennern, voll von Bewegung und Taten, denen die Erschöpfung auf dem Fuße folgte. „Diese Menschheit ist weniger effektvoll, aber sie gibt ganz andere Garantien der Dauer, ihr Tempo ist langsamer, aber der Takt ist viel reicher."

Gänzlich verfehlt sind jene Beschuldigungen, soweit sie sich gegen den „historischen Sinn" richten. Ihre Herkunft — man bekommt sie in den Schriften der Angreifer selbst nie nachgewiesen —: ist in dem

[1] Vgl. Erstes Buch des „Willens zur Macht" (Bd. XV a. a. O.)

zweiten Stück der „Unzeitgemäßen Betrachtungen“ Nietzsches „Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben“ (Bd. I der großen Ausgabe) aus den Jahren 1873/74 zu suchen. Wohl hat Nietzsche negativ ausgesprochen: „Es gibt einen Grad von Schlaflosigkeit, von Wiederkäuen, von historischem Sinne, bei dem das Lebendige zu Schaden kommt.“ Aber derselbe Philosoph hat positiv den Fällen, wo sich der Historiker aus dem zarten Netz seiner Gerechtigkeiten und Wahrheiten nicht wieder zum derben Wollen und Begehren herauswinden kann, diejenige historische Betrachtungsweise gegenübergestellt, die umgekehrt ein Mittel gegen die Resignation ist. Für die feinen Unterscheidungen Nietzsches einer monumentalistischen, einer antiquarischen und einer kritischen Art der Historie sei hier auf die Quelle selbst verwiesen.

Im übrigen, wie oft ist es von Anhängern der modernen historischen Schule der Nationalökonomie in Schrift und Wort ausgesprochen worden: die Darlegung der historischen Entwicklung, die Vergleichung der sozialen und wirtschaftlichen Umstände in den Jahrhunderten sind bloßes Material, das von einem zielbedachten Willen durchsichtet und geschichtet werden muß, um den eigentlich wirkenden Kräften der Seele, den gegenwärtigen Trieben auf die Spur zu kommen und um die zeitlosen, überempirischen Mächte aufzudecken, die im Werke sind bei der einmaligen Tat des Einzelnen sowohl wie bei den gesetzmäßigen Bewegungsvorgängen in der Gesellschaft.

Die Georgianer schmettern, unbekümmert um solche Begründungen, ihre Auflehnung gegen die „Instinktbescheidenheit“ in den klangvollsten Rhythmen fernerhin in die Welt: Es stehen die führerlos gelassenen oder um ihr gutes Recht betrogenen und zerbrochenen starken Lebenstriebe in uns jenen äußeren Lebensmöglichkeiten gegenüber, und dazwischen geistert wieder tot und leer die „Pflicht“, die seelenlos gewordene „reine Arbeit“, die der Apparat als einzigen wirklichen inneren Anspruch auf die Lebensmöglichkeiten und für die Befriedigung der Triebe bietet [1].

Die verallgemeinernde Deutung dieser Unstimmigkeit sowie das Rezept, das zur Heilung jenes Risses vorgeschlagen wurde, ist aus den Tagungen des Vereins für Sozialpolitik bekannt. Die heutige Organisation der Volkswirtschaft bringt eine weitgehende und vielförmige Arbeitsteilung in der Güterherstellung für die Konsumwirtschaften mit sich, die meisten Berufe werden dadurch mechanisiert.

[1] Weber, a. a. O. S. 29.

Der im Beruf Tätige nimmt nur mehr Teilverrichtungen vor, er sieht keinen Anfang und kein Ende, die Befriedigung, die im Erfinnnen, Schaffen und Vollenden liegt, bleibt ihm unbekannt. Daher jenes trostlose Gefühl der Ersetzbarkeit, der grauen Hoffnungslosigkeit und geistigen Leere. Weber bietet seinen ganzen Wortschatz auf, um die Trübheit der Situation zu malen. Der moderne Kapitalismus, „die brutalste Diesseitsform des Daseins", „ein ungeheurer Apparat, der die Menschen in sich aufsaugt, ein breitgelagertes System, in dem die Mittel auf dem Thron der Zwecke sitzen, ein Etwas ohne tieferen Sinn, viel gottloser und schlechter, weil toter und dem Inneren entfrembeter" als irgend ein früherer Zustand. Die Massen seien zwar zur Zeit noch „lebenspositiv", aber im höchsten Grad prädisponiert, den „müden Stimmungen der oberen Klassen" zu verfallen. Das einzige Mittel dagegen sei energische Abschüttelung des heutigen Berufsideals, Befreiung von allen absoluten, ethischen und ideellen Normen, eine eigentümlich gedachte Kombination der Arbeitselemente innerhalb des Berufs, Tötung aller Einförmigkeit und so Freimachung aller positiven, lebensbejahenden und lebenssteigernden Kräfte und Triebe, vor allem die Wiedererkennung der Sexualität in ihrer „alles und jedes Leben tragenden Bedeutung", wobei wohlgemerkt das Bewußtsein die Führung nie verlieren darf.

Man sieht: Ressentiment verzerrt einem sonst kühlen, unerbittlichen Denker das Weltbild; aus einer Stimmung heraus wird die kosmologische Deutung unserer gesamten heutigen Geistigkeit vorgenommen, der Kantsche Idealismus, die reine samt der praktischen Vernunft als rationalistische Assoziationspsychologie, als gedankliches Gespenst, als Formelkram, der uns das Leben unfühlbar gemacht haben soll, verworfen, die Logik zur Denkökonomie degradiert und an ihrer Stelle die Intuition als erkenntnistheoretisches Prinzip verkündet.

Ist wirklich von den Idealen, die zu Beginn des vorigen Jahrhunderts in so hellem, Tatkraft spendendem Feuer strahlten, nichts mehr in unsere Zeit zu retten?

Ehe ich im folgenden mit dem Rüstzeug der systematischen Philosophie zur Rettung der „Windbeutelei intellektualer Anschauung" und damit mittelbar des heutigen Berufsideals antrete, möchte ich zunächst auf einem alten, vor allem von Friedrich Albert Lange betretenen Wege unserer vielgescholtenen Wirtschaftswissenschaft, gleich fern von allem „Mystizismus der Realdefinition" wie von indirekten historischen Beweisversuchen Argumente dafür herbeischaffen, daß

von der äußerlichen geschäftsmäßigen Handhabung des ungeheuren Berufsapparates, wie er aus der heutigen Mechanisierung und Industrialisierung der Welt erwachsen ist, für alle Schichten ein Weg führt zu einer aktiven, lebensfördernden Anteilnahme und Genußmöglichkeit an all den Sachgütern und an der geistigen Abwechselung, die derselbe „Apparat" schafft. Als Anhänger Bergsons und mit Auswahl wohl auch des Wundtschen Voluntarismus hätte Weber bei seinem Sturmlauf gegen „die ganze Systematik aller jener in bloße entsagende Bewährungsformen travertierten starken egoistischen Triebe", d. h. gegen die Arbeit um ihrer selbst willen, gegen die Selbstbeherrschung, den Fleiß und die Sparsamkeit des strengen Bourgeoisiedaseins die Elementartatsachen der biologischen Psychologie nicht aus dem Auge verlieren dürfen. Nach Bergson [1] und Wundt [2] geht durch Gewöhnung und Übung jede Willenshandlung in eine automatische über. Die Persönlichkeit kann nicht täglich neue unter dem Aufwand sämtlicher Willenskräfte vorgenommene Zweckhandlungen vollziehen. Eine fortwährende Lebenssteigerung und Triebentfaltung ist selbst unter der Führung des Bewußtseins nicht möglich. Nach dem Gesetz vom Verhältnis des Reizes zur Empfindung [3] (Weber-Fechnersches Gesetz, nach Windelband schon von Protagoras gelehrt) muß das Leben, wie es die Jünger Georges herbeisehnen, bald von allem wirklichen, aus Empfindungen und Gefühlen, nicht aus Instinkten und Reflexen zusammengesetzten Wollen entleert sein, die Führung der Seinserkenntnis und Wertbeurteilung verlieren und letzten Endes nur mehr aus chaotischen Triebhandlungen bestehen, denen wir den Namen Willenstätigkeit nicht mehr zusprechen können.

Für die organische Welt schildert uns Wundt [4] die Mechanisierung der Zweckhandlungen so: „Bestimmte, ursprünglich vom Willen beherrschte Leistungen erzeugen bleibende Änderungen der organischen Bildungen, welche die nämliche Leistung erleichtern und vervollkommnen, dann Arbeitsteilung herbeiführen, die eine weitere Steigerung der Leistung mit sich führen". Dies ist ein Abbild unserer modernen Organisation der menschlichen Arbeit, wie sie der nationalen und

---

[1] Zeit und Freiheit, S. 132 f.

[2] System der Philosophie, 3. Aufl., I. Bd., S. 331 ff.

[3] Vgl. Fechner, Elemente der Psychophysik (1860), S. 134 ff., bes. S. 236 ff. Windelband, Über Sinn und Wert des Phänomenalismus (Sitzungsber. d. Heidelberger Akad. d. W. 1912, S. 18). Bergson, Zeit und Freiheit, S. 47 und A. F. Lange, Arbeiterfrage. 5. Aufl. S. 113 ff.

[4] System I, S. 331.

internationalen Güterproduktion, Güterverwaltung und räumlichen Güterverteilung, sowie der Inganghaltung der bureaukratischen Maschinen unserer staatlichen, kommunalen und privaten Verbände gewidmet ist. Aber auch der menschliche Einzelberuf, insoweit er eine brauchbare Mitwirkung an der Bereitstellung der für die Gesellschaft notwendigen Güter und Dienste bedeutet, muß jener Mechanisierung unterliegen. Diese tötet nicht das Leben, die Aktivität, die Freude an Natur und Kunst und an den eigenen Trieben und Kräften, sondern speichert die Möglichkeit dazu auf und bewahrt jene Vitalität vor dem Alltag und damit vor der eigenen Mechanisierung. Die Tauglichkeit des heutigen Berufsideals zur inneren Befriedigung der berufstätigen Persönlichkeit in gleichem Maße wie zur Hebung der Volkswirtschaft hängt von der Auffassung der Arbeit als Selbstzweck und von ihrer Befestigung zum Apparat durch Wiederhohlung und Einförmigkeit ab. Die Schäden einer solchen Arbeitsintensität und Arbeitsmonotonie zu beseitigen, ist Aufgabe einer nie erlahmenden staatlichen Überwachung, einer jeden Beruf sorgfältig individualisierenden Sozialpolitik und eines guten Beamtengesetzes.

Dem Lebensideal, das nach Weber zur „Religion“ führt und dem er mit dem wirtschaftspolitischen Gedanken „Kombination der Arbeitselemente“ in der Welt der Wirklichkeit eine Stätte bereiten will, begegnen wir in frappanter Ähnlichkeit bei den Romantikern des 18. und 19. Jahrhunderts, wie sie durch Ricarda Huch, Oskar Walzel und Georg von Lukacs eine nachfühlende Analyse gefunden haben. Auch die Romantiker predigten, man müsse alles Erdenkbare in sich aufnehmen, alles durchleben, was zu erleben sei; auch sie wollten eine neue Religion, die unsichtbare Kirche, aufbauen, die alle Reichtümer der Tat und des Gedankens umschließen sollte. „Genie ist der natürliche Zustand des Menschen“, sagt Novalis; und selbst der Egoismus, die „Vitalität“ der Romantiker hatte, wie insbesondere Lukacs [1] aus ihren Schriften herausdestilliert hat, eine starke soziale Färbung. Auch sie glaubten, „die heftigste Entfaltung der Persönlichkeit“ werde die Menschen schließlich einander näher bringen und von selbst das bewirken, was heute eine mühsame Schutzpolitik für Arbeiter und Angestellte nicht bewerkstelligen kann. Und noch ein Gemeinsames, was dazu berechtigt, die so denken, wie Stefan George und Alfred Weber, Neuromantiker zu nennen. Jenen Lebenshungrigen mit ihrer unverstandenen Sehnsucht am Ende des 18. und zu Beginn

[1] Die Seele und die Formen, S. 93 ff. Berlin 1911.

des 19. Jahrhunderts entglitt letzten Endes doch die tatsächliche Realität des Lebens; sie lebten zum Schluß nur mehr in der Welt der Poesie und türmten mit Worten alle Provinzen unserer Innen- und Außenwelt übereinander. Sie wußten nicht, daß mit dem Vollbringen einer wirklichen Tat eine universelle Allseitigkeit nicht vereinbar sei, daß jede Tat und alles zielbewußte Handeln ein Verzicht auf das Leben und auf die Freimachung der Lebenstriebe sei.

Die „innerweltliche Askese", deren historische Begründung später noch kurz beleuchtet werden soll, die von Weber mit Recht als die psychologische Grundtatsache der modernen Wirtschaftsverfassung hingestellt wird, ist nicht bloß ein Zwang, eine Einschnürung aller Lebensinstinkte, sondern eine höchst positive lebens- und willenserfüllte Macht, die das wirkliche, über das Augenblicksdasein des Einzelnen hinausgehende Leben, die bleibende Tat, mitschafft, ein Verzicht auf den Glanz des Lebens, damit aller Glanz in das Werk hinübergerettet werde.

Das Bourgeois-Dasein, die mechanische Tätigkeit des Beamten, der immer gleichmäßige „hoffnungslose" Ablauf der Arbeit des Industriearbeiters, alles Leben, das erfüllt ist von dem, was getan werden muß ohne Rücksicht auf Lust oder Unlust, also die Form des Daseins, die durch das beherrscht wird, was systematisch, regelmäßig, pflichtgemäß wiederkehrt, ist nicht eine niedere Form des Lebens, das abzuwerfen einzig sich verlohnte, sondern ist ursprünglichstes Lebensbedürfnis des Einzelnen und der Gesamtheit, ist Ergebnis der immanenten und präformierten Struktur des menschlichen Geistes, die ohne Vernichtung der gesamten geistigen Existenz ebensowenig zerstört oder umgebaut werden kann wie irgend ein wichtiger Träger einer zur leiblichen Existenz notwendigen animalischen Funktion. Georg von Lukacs[1] hat diese Lebensform der reinen Pflichterfüllung an einer Gestalt der Stormschen Dichtung in dem literarhistorischen Essay „Bürgerlichkeit und l'art pour l'art" vorzüglich illustriert. „Ein vor dem Tode stehender Alter bleibt im Zimmer stehen, das die Andenken eines schönen und reichen Lebens füllen und tausend kleine Zeichen sagen ihm, daß das Ende gekommen ist, und er hört aus der Ferne das Glockengeläute und er weiß, daß vieler Menschen ganze Hoffnung an diesem Läuten hängt".

---

[1] a. a. O. S. 146 f.

„Sie träumen", — spricht er — leise spricht er es.
„Und diese bunten Bilder sind ihr Glück.
Ich aber weiß es, daß die Todesangst
Sie im Gehirn der Menschen ausgebrütet."
Abwehrend streckt er seine Hände aus:
„Was ich gefehlt, des einen bin ich frei:
Gefangen gab ich niemals die Vernunft,
Auch um die lockendste Verheißung nicht;
Was übrig ist, — ich harre in Geduld."

Was sich hier als reine Stimmung eines ruhigen Temperaments gibt, bedeutet gleichzeitig die solideste und materiellste Vorbedingung für wirtschaftliche Erfolge im Zeitalter des Kapitalismus.

Soweit die empirische Widerlegung der neuromantischen Lebens- und Religionsphilosophie!

Sie verankert zudem ihre Forderung, den asketischen Lebensstil der reinen Pflichterfüllung fallen zu lassen, um so der eigentlichsten nicht von präexistenten Sittennormen irregeleiteten Triebe und Wünsche wieder froh zu werden, in dem sicheren Boden der Logik und Erkenntnistheorie. Jene „innerweltliche Askese", welche von einer historischen Religionsform heraufgeführt wurde, habe letzten Endes ihren Grund in eingebildeten Gesetzen des Denkens und in einer falschen Lehre von der Herkunft und der Berechtigung unseres Erkennens. Die Entthronung des „Apparates der intellektuell geformten Vorstellungen und Begriffe" sei die Vorbedingung, damit die starken naturalen Diesseitstriebe, die der Wirklichkeit unmittelbar gleichgesetzt werden, wieder obenauf gelangen können. Der menschliche Erkenntnisapparat sei nur dazu gebildet, praktischen Zwecken zu dienen und den Kampf ums Dasein mit auszufechten. Hier wird also die Denkökonomie („Denken der Welt gemäß dem Prinzip des kleinsten Kraftmaßes") — allerdings nicht nach der Weise der reinen Pragmatisten — als Quelle des menschlichen Wissens aufgestellt. Allein die Denkökonomie des modernen Positivismus ist doch, wie Alois Riehl[1] wie mir scheint am bündigsten und einleuchtendsten ausführt, bloß ein Gegenstand der Erkenntnis, selbst ein Urteil, aber sie genügt nicht, um zu beschreiben, wie die Erkenntnis zustande kommt und wie das Subjekt beim Erkennen verfährt. Kant hat nach der Meinung der Tätigkeitsphilosophen den starren Rationalismus, den Schematismus des Denkens und Handelns hauptsächlich verschuldet; das von ihm heraufbeschworene gedankliche Gespenst des

[1] „Logik und Erkenntnistheorie" (1907). Kultur der Gegenwart, Teil I, Abt. VI.

transzendentalen Idealismus sei unser „eigentliches Leiden" und müsse erst weggeräumt werden, um die neue Religion der Tat und kraftvollen Vielseitigkeit lebensfähig zu machen.

Riehls Satz (a. a. O.): „Die Meinung, Kant sei von Darwin widerlegt, sollte ihres Unverstandes wegen nicht länger ernst genommen werden", gilt indes mittelbar auch für denjenigen Teil der Bergsonschen Beweisführung, wonach die Vernunft nicht mehr als das zweckmäßigste Werkzeug für den Menschen ist, sich in der Umwelt zu behaupten. Der französische Philosoph will gerade wegen dieses für wahr erkannten pragmatischen Satzes die Vernunft, d. h. die teilnahmslose Wahrnehmung und die Verknüpfung ihrer Inhalte auf naturgesetzlichem Wege in den gegebenen, der menschlichen Konstitution eigentümlichen aprioristischen Bahnen ihrer bisherigen Herrscherrolle entsetzen. Seine rein logischen Betrachtungen über die unmittelbaren Gegebenheiten des Bewußtseins führen ihn zu einer neuen Erkenntnisquelle der Intuition, dem schöpferischen Erlebnis. Auf die Art, wie Bergson die Zusammenhänge des Bewußtseins auf die „Zeit" als wesentliche Eigenschaft des Erlebnisses zurückführt und den „Raum" als schematischen lebenstötenden Rahmen, gleichsam als Sarg des Lebens ansieht, kann hier nicht eingegangen werden, obwohl diese rein logischen Untersuchungen über Raum- und Zeitvorstellung die Prolegomena sind zur Begründung der menschlichen Freiheit und der Lehre von der Intuition als Erkenntnisquelle, wie sie heute in aller Munde ist. Die ungetrennte Verschmelzung aller Bewußtseinstatsachen, der ununterbrochene Strom des Erlebten wird erst durch symbolische Umsetzung ins Räumliche in vergleichbare und unterscheidbare Teile zerhackt. Das Schöpferische, immer Tätige des seelischen Geschehens, das nur in der Zeit vorgeht, wird durch räumliche Vorstellungen eingefangen, festgelegt, mechanisiert, zum Sinken und Erlahmen gebracht, kurz der Rationalisierung preisgegeben.

In diesem Gebundenen liegt aber doch gerade die Verwirklichung alles Seelischen, alles Bewegten, des davoneilenden Augenblickserlebnisses. Unsere Tätigkeitsphilosophen Alfred Weber usw., bleiben dagegen (in die gröbsten Fehler der Assoziationspsychologie zurückfallend) mitten im internsten Erkenntnisprozeß, unmittelbar vor der Gerinnung des intuitiv Erlebten zum Gedachten, gerade bevor der Verstand die Einreihung des Erlebten in das wirkliche Leben vornimmt, stehen und ziehen aus diesem Vorstadium des gereiften Willens ihre praktischen Konsequenzen für eine allgemeine Welt-

verbesserung. In der Tatsache, daß jede Wahrnehmung Handlung, Bewegung ist, liegt, wenn man das psychophysische Grundgesetz analog anwendet, die Notwendigkeit der Mechanisierung des menschlichen und damit des aus einzelnen Handlungen zusammengesetzten Lebens. Denn, so lehrt uns wieder Bergson, die Erziehung der Sinne besteht in der Gesamtheit der hergestellten Verbindungen zwischen Sinneseindruck und der diesen Sinneseindruck ausnützenden Aktion. Und in dem Maße nun, in dem der Eindruck sich wiederholt, wird die Verbindung fester (Bergson, Materie und Gedächtnis, S. 89). In dem endlich festgelegten Bewegungssystem ist die hergestellte Ordnung der Gedanken und Taten zuletzt schwer, fast unmöglich mehr zu verändern. Auf Umwegen übrigens ein ähnliches Ergebnis, zu welchem die soziologischen Gedanken der „Imitation" (Tarde) und Gewöhnung geführt haben!

Sicherlich ist es die erste Funktion des Gedächtnisses, das Bergson in so umfangreichem Maße zur Erläuterung seines Zeitbegriffes verwendet, durch Vergleich einer gegenwärtigen mit allen vergangenen Wahrnehmungen an das Vorhergehende zu erinnern und uns damit einen Entschluß zum Handeln nahezulegen, „um uns", wie Bergson mit einem pragmatistischen Gedankensprung sagt, „die nützlichste Entscheidung einzugeben" (Materie und Gedächtnis, S. 240).

Nach Kant wäre ein pragmatischer Wahrheitsbegriff, wie ihn heute James, Schiller usw. am nacktesten aufstellen und in den sich auch Bergson immer wieder verwickelt, die niedrigste Stufe der Wahrheitserkenntnis überhaupt. Nun gehört aber Kants kritischer Idealismus noch nicht der Geschichte an. Denknotwendigkeit und wahre Allgemeinheit bedeutet immer noch Erkennbarkeit, unabhängig von der Erfahrung, wobei „Notwendigkeit" keineswegs die Folge ihrer Entstehung aus dem Subjekt ist. Die der Erfahrung eigentümliche Allgemeingültigkeit bedeutet mehr als die Gewißheit, welche aus dem in allen Fällen gleichmäßig sich vollziehenden Ablauf gleicher Naturvorgänge und aus der Regelmäßigkeit gewisser Endeffekte gewonnen wird; diese Allgemeingültigkeit ist vielmehr schon jedem einzelnen Naturvorgang eigen. Und dies kommt daher, daß die „Grundsätze a priori", wie das allgemeine Kausalgesetz, das unentbehrliche Ingrediens sind, ohne das Erfahrung — intellektuelle und allgemein religiöse Erfahrung — überhaupt nicht zustande kommt und jede Anschauung blind wäre. Wer jene „aprioristischen Grundsätze" als willkürliches, absolutistisches Gedankengespenst verspottet,

der vergißt den Prozeßcharakter der Erkenntnis, der denkt nicht daran, daß die Grundsätze der reinen Vernunft nur die Bedingungen möglicher Erfahrung sind und das Denken selbst reine Spontaneität, ein Erzeugen und nicht eine um die Zirbeldrüse in geschlossenem Kreisgang jagende Ideenflucht ist. Dabei mag hier unerörtert bleiben, ob dieses Denken, gegen dessen Absolutheit von Weber in den mannigfachsten Gängen Sturm gelaufen wird, mit dem Sein identisch ist und ob wirklich, wie Hermann Cohen aufstellt, das Denken, als Denken des Seins, gleich ist dem Gedachten. Wir halten es hier, wo es das Verhältnis des Gedankens zum praktischen Leben festzustellen gilt, mit den Marburger Auslegern der Kantischen Ideenwelt; und wer hätte es öfters gepredigt als sie, daß die Philosophie „nicht zu atmen vermag in dem luftleeren Raum des reinen Gedankens", daß ihr Bestreben ist „das fruchtbare Bathos (Tiefland) der Erfahrung" zu erreichen und sich in die gesamte schaffende Arbeit der Kultur einzuwurzeln![1] Der methodische Idealismus derer, die so denken, ist trotz seiner Verankerung des Realen in logischer Begrifflichkeit weit entfernt, im Wechselspiel ewiger Begriffe und Definitionen die Wahrheit eingeschlossen zu sehen. Darin muß man Weber recht geben: das heutige Berufsideal ist von der Kantischen Transzendentalphilosophie bestimmt. Aber diese schaut nicht, wie es Weber hinstellt, hochmütig auf das Leben herab: „Erfahrungswesen! Schaum und Duft! — — Und mit dem Geist nicht ebenbürtig"; sondern sie blickt stets auf den unendlichen Fortgang der durch die Lebenstriebe unausgesetzt in Bewegung gehaltenen Erfahrung und ist von jeder dogmatischen Absperrung und jedem begrifflichen Schematismus gleich fern wie von jedem Rückfall in einen willkürlichen, stimmungsreichen Subjektivismus.

Auch den Apparat der ethischen und ideellen Normen geben wir nicht hin für das subjektive Belieben des Einzelnen, der nach Weber von sich aus mit jeder Handlung eine Tat absoluter Gerechtigkeit gegen sich selbst und die Gesellschaft aufbringen muß. Freilich die Ethik als „Logik der Willensgestaltung" ist unhaltbar: In der Erkenntnis, die auf dem Wege, wie ihn der transzendentale Idealismus beschreibt, gewonnen wird, steckt nicht auch die Erkenntnis von Werten und Normen; die Vernunft ist nur Seinserkenntnis und nicht Wertbeurteilung, die Einsichten der praktischen Vernunft sind keine Denk-

[1] So zuletzt wieder Natorp in der Sitzung der Kantgesellschaft in Halle zu Ehren Hermann Cohens.

notwendigkeiten, die mit derselben Unentrinnbarkeit und Absolutheit ausgestattet sind, wie das Wissen der Vernunft. Die Idee des kategorischen Imperativs möchten wir trotzdem als Stütze des heutigen Berufs- und Lebensideals nicht vermissen, aber im diametralen Gegensatz zur Auffassung Kants und seiner Marburger Erklärer nur als „Diätetik des Universums" (Hebbel), deren die heutige wirtschaftliche und soziale Organisation der Welt noch dringend bedarf, beibehalten. Hier mag dann die praktische Vernunft pragmatisch ausgelegt werden: als zweckmäßige Fiktion, deren lebensfördernde Nützlichkeit es rechtfertigt, daß wir so zu Werke gehen, „als ob" ihre Ergebnisse richtig wären. Die gewaltsame Verknüpfung der praktischen Vernunft mit der reinen hat Schopenhauer[1], wie mir scheint als advocatus diaboli, als Kants größtes Verdienst gepriesen; sie habe den bahnbrechenden, von Kant allerdings nicht beabsichtigten Schritt zur Erkenntnis des Willens als „Ding an sich" geleistet. Kant habe nämlich „die unleugbare moralische Bedeutung des menschlichen Handelns als ganz verschieden und nicht abhängig von den Gesetzen der Erscheinung, noch diesen gemäß je erklärbar, sondern als etwas, welches das Ding an sich unmittelbar berühre", dargestellt. Wenn diese Rettung des kategorischen Imperativs auch fehlgeht, so zeigt sie doch den Weg, wie die Idee selbst beibehalten, die erkenntniskritische Begründung aber aufgegeben werden kann.

Auf eine Auseinandersetzung mit den positivistischen Gedankengängen von Mach, Avenarius, Husserl, muß hier, wo nur eine Nachprüfung der ethischen Grundlagen der Nationalökonomie vorgenommen werden will, verzichtet werden.

Bleibt noch die historische Grundlegung der neuen Philosophie, wie sie auch in den Gedankengängen Alfred Webers über „Religion und Kultur" angedeutet ist. Sie lehnt sich an die Annahme Max Webers an, daß der religiös-ethische Geist des Kalvinismus die seelische Verfassung der heutigen Verkehrswirtschaft geschaffen habe. Dieser „Geist des Kapitalismus" charakterisiert sich nach Troeltsch[2] als „eine dem natürlichen Trieb zum Genusse und zur Ruhe, zur Erwerbung der bloßen Existenzmittel ganz entgegengesetzte Rastlosigkeit und Grenzenlosigkeit, welche Arbeit und Erwerb zum Selbstzweck und den Menschen zum Sklaven der Arbeit um ihrer selbst

[1] „Kritik der Kantischen Philosophie", Bd. I, S. 499 ff. der großen Deußenschen Ausgabe (München 1911).

[2] „Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt", 1911, S. 66.

willen macht". Man sieht, der alte viel beklagte Geist der rationalistisch-systematischen Berechnung und der „Selbstentäußerung an die Arbeit" wird in das XVI. Jahrhundert projiziert und das Schuldkonto des Christentums damit belastet. Max Weber und Troeltsch stellen selbst die „Arbeitsaskese" des Kalvinismus als „nichtgewollten" Beitrag des Protestantismus zur modernen wirtschaftlichen Entwicklung hin. Wieder zweifelhaft wurde man, ob eine solche Umkehrung des wirklichen religiösen Wollens des Christentums im Kapitalismus mehr als eine dialektische Konstruktion sei, als Sombart vor zwei Jahren den Juden nachsagte, was Max Weber als Geist des Puritanismus hingestellt hatte und eine einfache Vereinerleiung der puritanischen und jüdischen Religion und Wirtschaftsethik vornahm. Der „Geist des Kapitalismus" und der sich um ihn gruppierende moderne bürgerliche Lebensstil, d. h. die in diesen Schlagworten eingeschlossenen Gedanken, sind nicht mehr als eine übergeschichtliche, äußerst fruchtbare Hülfsvorstellung. Wie man von einer Entwicklung, einer Geschichte der Moralbegriffe sprechen kann, deren Hauptstadien aber nicht mehr in das Licht der mit Urkunden belegten Geschichte getaucht sind, so haben zwar auch die Sparsamkeit, das nüchterne Eigeninteresse und sämtliche dem kapitalistischen Geist zugrunde liegenden psychischen Eigenschaften eine Entwicklung durchgemacht, aber diese Heranbildung ist unserer historischen Erkenntnis nicht mehr zugänglich, wir können höchstens nachzeichnen, wie der mit der Möglichkeit wirtschaftlichen Handelns und mit der dazu gehörigen Seelenverfassung wohlausgestattete homo sapiens reagierte, als die ökonomischen und gesellschaftlichen Zustände jene Eigenschaften, die wir als kapitalistische Gesinnung bezeichnen, in ihm frei machten. Im übrigen weicht die Wertbeurteilung, die gerade Troeltsch am Ende seines großen Werks über die „Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen" (Tübingen 1912) nach dieser Richtung vornimmt, von der Einschätzung der „kapitalistischen" Tugenden durch die Tätigkeitsphilosophie erheblich ab. Denn Troeltsch, der doch auch dem Glauben an einen außerweltlichen Gott und an ein Gottesreich der Zukunft kapitalistisch-nüchterne, zweckbedachte Wirkungen zuschreibt, hält die aus solchen religiösen Gedanken entstandene innerweltliche Askese für das „einzige Mittel, Kraft und Heldentum zu behalten in einer geistigen Gesamtlage, die das Gefühlsleben so unendlich vertieft und verfeinert und die natürlichen Motive des Heroismus rettungslos zerbricht oder lediglich aus den Instinkten der Brutalität wieder zu erwecken sucht". Troeltsch hält diesen

bürgerlichen Lebensstil „für eine Quelle der angespannten Aktivität und der Zielsicherheit zugleich und damit der schlichten Gesundheit“ (a. a. O. S. 979). Die Folie einer vom Puritanismus geschaffenen innerweltlichen Askese, die dann im Lebensstil des Bürgertums eine Fortbildung erfahren haben soll, eignet sich daher ebenso wenig als Grundpfeiler einer neuen religiösen und kulturfördernden Einsicht wie die biologische Erkenntnistheorie.

Fordern so die Gedankengänge der neuen Philosophen im ganzen wie im einzelnen zu entschiedenem Widerspruch heraus, so kann man doch einer immer wieder durchbrechenden Idee rückhaltlos zustimmen: Ich meine der hohen Bewertung des täglichen Lebens und des kraftvollen Gestaltens des eigenen Schicksals im Sinne der Kleistschen Forderung:

> „Der Mensch soll mit der Mühe Pflugschar sich
> des Schicksals harten Boden öffnen, soll
> des Glückes Erntetag sich selbst bereiten
> Und Taten in die offenen Furchen streuen.“